

J.F. MEIRINHOS

**DE L'INTELLECT À LA THEOPHILOSIA:
LA PLUS HAUTE RÉALISATION DE L'ÂME
CHEZ PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS**

Dans le chapitre «De summe desiderio bonitatis» du XI.^{ème} traité de la *Scientia libri de anima*¹, qui s'occupe des facultés motrices intellectives, Pierre d'Espagne le Portugais déclare que l'âme humaine, en tant qu'être créé, a un désir inné du bien suprême, dont elle est originaire², et que l'âme devra donc avoir une puissance qui lui permette d'«embrasser l'amour du summum de la suprême bonté». Cette puissance (*virtus*), c'est la *theophilosia*, définie exactement comme «le désir réalisé de la suprême bonté³». Dans sa description, Pierre d'Espagne se réfère à une ascension psychologique, voire même à un surpassement de l'âme dans ce mouvement d'adhésion, disons amoureux ou mystique. L'âme humaine

¹ Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, éd., introd. notes Manuel ALONSO ALONSO, Juan Flors editor, Barcelona 1961 (Pedro Hispano, *Obras Filosóficas I*; 2^a ed.), par la suite cité SLA, suivi des numéros du traité et du chapitre, de la page et des lignes. Les numéros de page ne coïncident pas avec ceux de la première édition, publiée aussi par Manuel Alonso, CSIC, Madrid 1941. Dans l'*incipit* et le *colophon* de l'ouvrage l'auteur se nomme en toutes lettres Petrus Hispanus Portugalensis (pp. 1 et 498). Sur Petrus Hispanus / Pierre d'Espagne et l'hypothèse de la distinction de plusieurs auteurs confondus sous ce nom par la tradition historiographique cfr. J.F. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996) 51-76; Id. «Giovanni XXI, papa», *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. 55, pp. 600-611.

² «Summe bonitatis a qua trahit ortum, huic anime desiderium est innatum», SLA XI,7, p. 442, 3-4.

³ «Non est ergo mirum si anima sue originis actorem et bonorum suorum largitorem agnoscat atque in eius desiderio elaboret et ideo est ei virtus insita ad summe bonitatis fastigii amorem complectendum. Est autem theophilosia summe bonitatis desiderium consummatum», SLA XI,7, p. 442, 18-22.

dépasse ainsi le niveau de la connaissance, mais elle n'en est pas totalement détachée. Alors, qu'est-ce que cette *theophilosia*? A-t-elle une place parmi les facultés de l'âme? Quelle est sa relation avec l'intellect? Peut-on l'identifier avec la réalisation de la fin ultime de l'homme? D'où vient et que signifie ce nom de *theophilosia*, qui n'est évoqué dans aucun autre texte ancien ou médiéval?

Pour trouver des réponses, il faudra se pencher sur quelques aspects de la théorie des facultés de l'âme de la *Scientia libri de anima*, surtout ceux qui concernent la connaissance et la réalisation des fins de l'homme, où l'on peut percevoir une dynamique du perfectionnement spirituel. Une relecture du texte s'impose car il faut également mieux situer la position doctrinale de Pierre d'Espagne à propos de l'intellect humain. Il s'agit d'une œuvre très particulière dans l'ensemble de la littérature philosophique du XIII.^{ème} siècle sur l'âme, où l'auteur n'identifie jamais ses sources et essaie même de dissimuler ses positions sous l'impersonnalité de la vérité⁴. On a là une des causes de la difficulté à cerner avec exactitude sa position doctrinale et ses sources, mais c'est Avicenne qui semble être sa source privilégiée et la plus évidente⁵, même si parfois il s'en écarte sur des points capitaux et lui ajoute des doctrines difficilement conciliables. La *Scientia* est structurée autour d'une

4 L'auteur se propose d'ordonner un traité compendieux et parfait (*compendiosam ac perfectam traditionem*) sur l'âme et ses facultés, non selon le modèle du commentaire ou des questions (que lui-même aurait publié auparavant). Ici «les sentences de la vérité de toutes les inquisitions sont déterminées en des sommes certaines et exactes», SLA, prol., p. 5, 7-20. L'ambition de construire une synthèse peut aussi expliquer la mince élaboration doctrinale de ces 13 traités en quelques 5 centaines de pages, dont on peut lire un aperçu doctrinal chez E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, pp. 319-323; voir aussi J. FERREIRA, *Presença do augustinismo avicenziano na teoria dos intelectos de Pedro Hispano (Pars dissertationis)*, Editorial Franciscana, Braga 1959. Pour une discussion et une hypothèse de datation cfr. R.-A. GAUTHIER, «Préface», *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri de anima*, (Opera Omnia t. XLI*1) Commissio Leonina – Vrin, Roma – Paris 1984, pp. 236*-242*.

5 Cfr. D.N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, London – Torino 2000 (Warburg Studies and Texts, 1), pp. 55-60, 218-220, pages excellentes auxquelles il faudrait apporter quelques précisions (cfr. notamment infra la n. 57). Selon l'auteur la *Scientia* est «perhaps the most Avicennian work written in the West» (p. 55), et conclut «there is hardly a single chapter in Avicenna's book which is not quoted or somehow adopted by Petrus» (p. 59). Pour l'identification des citations muettes d'Avicenne repérées par Hasse, cfr. p. 59 n. 274 et l'"Index locorum" aux pp. 234-314.

classification des facultés de l'âme⁶, mais elle est beaucoup plus étendue et prolifique en définitions et divisions que toutes les œuvres contemporaines connues de ce genre.

L'âme est une substance spirituelle en soi, qui n'a pas de matière ; elle est aussi une forme complète et individuelle (*forma completa et hoc aliud*). L'âme est conjointe à l'existence matérielle du corps, duquel elle est la forme, et auquel elle confère son *esse* dans l'espèce⁷. L'âme est la perfection du corps car elle lui donne la vie et le corps n'est qu'instrument des actions qui sont produites par les multiples facultés de l'âme. D'après les actes de l'âme (qui vont du régime du corps, à la connaissance et à l'action libre), il faut bien conclure qu'elle est une substance incorporelle pour pouvoir les accomplir⁸. Pierre d'Espagne rejoint littéralement la définition de l'âme donnée par Avicenne⁹, qui s'écarte de celle d'Aristote¹⁰, pour pouvoir souligner le caractère instrumental du corps: «Est igitur anima actus primus corporis naturalis instrumentalis potentiam vitam participantis¹¹». Cette soumission instrumentale du corps revient souvent sous la métaphore de la relation du pilote avec son navire, ou du prince avec sa ville.

L'âme instrumente le corps par ses facultés ou puissances (*facultates, virtutes, differentiae*), qui se diversifient en raison des différences mêmes de l'âme, de laquelle elles proviennent, mais aussi en raison de ses essences, des organes, des opérations, des objets, de l'ordre, des conditions de ses opérations¹². Entre les facultés, il existe un ordre et une hiérarchie, et finalement chez l'homme c'est l'intellect qui prend le dessus et exerce son empire sur toutes les autres facultés, assurant ainsi son unité¹³. Pierre d'Espagne décrit une centaine de ces puissances ou divisions de l'âme.

⁶ Les facultés sont l'objet d'une double présentation: «secundum viam generalem» au II traité (pp. 43-75) où chacune est classée et définie; dans les traités III-XI les «sermones speciales circa singulas differentias» (pp. 77-455) donnent une discussion plus détaillée des facultés, sans jamais abandonner le style des classifications et définitions. Parfois il y a des divergences de nomenclature et définition entre les deux présentations.

⁷ SLA I,2, p. 18, 6-16 et p. 19, 1-7.

⁸ SLA I,2, pp. 17,31-18,6.

⁹ Avicenna, *Liber de anima* I 1; 29,61-63.

¹⁰ Aristote, *De anima* II 1; 412a27-28

¹¹ SLA II,1, p. 22, 6-7

¹² SLA II, 5, p. 48.

¹³ Sur le principe métaphysique d'ordonnance de l'inférieur par le supérieur, cfr. SLA II, 5, p. 57, 15-16, etc.

L'âme végétative, en raison de sa proximité de la matière, n'a aucune fonction dans le processus de la connaissance¹⁴, seulement possible par un éloignement de la matière, et une union avec les dispositions de la substance spirituelle de l'âme. Ainsi, il y a plusieurs degrés de connaissance, selon les combinaisons d'éloignement de la matière, la nudité de la forme, l'union de la forme avec la substance qu'elle connaît, et parmi les substances douées de connaissance il faut compter la *prima substantia omnium creatrix*, l'*intelligentia secunda*, l'*intellectus*, et finalement le *sensus*¹⁵.

Dans la connaissance humaine, les cinq sens extérieurs appréhendent les formes corporelles, disposées à l'abstraction par leur passage aux sens internes, qui produisent une première abstraction de leurs appendices de matérialité et d'individualité par la comparaison, la composition et la division (*collatio, compositio, divisio*). Reçues par le sens commun (*sensus communis*), ces formes sensibles sont saisies par l'imagination (*ymaginatio*), qui produit une première abstraction de leurs appendices matériels, alors que les intentions insensibles sont saisies par l'*estimativa*. L'*ymaginativa*, qui chez l'homme prend le nom de *cogitativa*, par le rapprochement, la composition et la division (*collatio, compositio, divisio*), induit aux formes sensibles un degré d'abstraction plus élevé. Enfin la *mémoire* est le réservoir des intentions insensibles, et les formes sensibles sont conservées dans l'*ymaginatio*¹⁶.

Les formes et les intentions sensibles (retenues donc chez l'âme sensible) ne sont pas encore une connaissance universelle et actuelle de l'essence des choses, qui n'est possible que chez les substances absolument spirituelles, comme cela est le cas de l'intellect. Et l'intellect humain a une faculté absolument réceptive-appréhensive¹⁷, telle une *tabula* sans aucune information¹⁸ qui peut recevoir des sens internes les similitudes des choses¹⁹, car il les possède toutes en puissance. L'intellect possible (*intellectus possibilis*), c'est la faculté de l'âme qui reçoit des sens intérieurs les impressions des phantasmes intelligibles encore avec des

14 SLA VI,3, p. 159.

15 SLA VI,3, p. 160, 27-161, 18.

16 Cfr. SLA II,5, pp. 53-58; SLA VI, pp. 245-274.

17 SLA X,5, p. 374, 23; etc.

18 «*tabula rasa pictura nulla informata*», SLA X,5, p. 375, 13-15.

19 SLA X,5, p. 375, 14-15.

appendices matériels; mais, s'il peut les recevoir, il a absolument besoin d'un agent pour qu'ils deviennent un concept et connus en acte. L'intellect possible a donc deux états ou degrés (*duplex status, gradus duplex*; à ne pas confondre avec la théorie des deux faces de l'âme qui apparaît ailleurs dans l'œuvre): l'un est inférieur, concerne les facultés inférieures et descend à la réception des phantasmes, l'autre est supérieur et concerne l'intellect agent qui l'illumine²⁰. L'intellect possible se trouve donc aux confins de deux régions, il est le *medium* entre les facultés intellectuelles inférieures et les facultés sensibles supérieures²¹.

L'abstraction définitive des formes appréhendées par les sens a donc besoin d'une puissance qui les fasse devenir actuelles. C'est la fonction de l'intellect agent, minutieusement défini comme «puissance de l'âme intelligible, qui de sa lumière illumine les espèces intelligibles reçues dans l'intellect possible, provenant des puissances sensibles, leur retirant leurs appendices matériels et accidentaux, et élevant ces espèces intelligibles à la pureté de leur essence, les faisant passer de la puissance à l'intellection en acte, pour que l'intellect puisse atteindre la perfection (*ut intellectiva differentie perfectio proveniat*) et ainsi diriger le sommet de son excellence vers la connaissance des substances suprêmes (*et ad res supremas aciem sue celsitudinis dirigens cognoscendas*)» et sa fonction innée c'est de se prolonger dans la connaissance de la cause suprême, dirigeant sa face vers sa splendeur²².

Par l'action conjuguée des sens (externes et internes) et de l'intellect (possible et agent), l'âme peut atteindre la connaissance en acte de la totalité des choses dotées de matière, à travers les formes intelligibles obtenues par la perception et l'abstraction, se préparant ainsi pour sa plus haute réalisation. Mais l'intellect, qui n'a jamais en lui-même la totalité

²⁰ «SLA X,5, p. 374, 7-22. Sur l'intervention des deux degrés dans la formation de la connaissance, cf. SLA X,5, p. 375, 16-23.

²¹ SLA X, 5, pp. 377, 25-378, 6.

²² «Est igitur intellectus agens virtus anime intellectiva intelligibiles species in intellectu possibili a virtutibus sensitivis susceptas lucis sue illustratione illuminans, a materialibus ac accidentalibus appenditiis eas detegens, ad sue essentie puritatem redigens et de potentia ad intelligendi actum perducens, ut intellectiva differentie perfectio proveniat, et ad res supremas aciem sue celsitudinis dirigens cognoscendas. Hec igitur virtus pure lucis fulgore precellens ad summe cause cognitionem extendi nata est, ad eius splendorem supremum dirigens aspectum», SLA XI, 6, p. 379, 27-380, 8, cfr. trad. GILSON, *History of Christian Philosophy*, op. cit., p. 321.

des formes intelligibles ni la perception des natures supérieures, a, à son tour, encore besoin de l'aide d'une lumière supérieure, dont il est apte à recevoir des influences et des émanations, et à travers celles-ci à aspirer à la connaissance des réalités suprêmes. L'intellect agent a donc aussi la fonction de «transmettre à l'intellect possible les impressions qu'elle reçoit de la Cause Suprême et des substances séparées²³».

Voilà donc l'ordre des choses, dans lequel s'insère la théorie de Pierre d'Espagne sur l'existence d'un triple intellect agent²⁴ pour expliquer la connaissance humaine. A chaque intellect agent correspond un objet de connaissance :

- le premier intellect agent, c'est la puissance du créateur (*virtus creatoris*), parfois aussi nommée *Intelligence première (Intelligentia prima)*, irradiant sa lumière sur l'intellect humain, l'illuminant sur les choses qui le dépassent lui-même en tant que elle est principe de tout, car pour contempler ces choses transcendantes, la seule capacité de l'intellect agent est insuffisante;
- le deuxième intellect agent, c'est l'intelligence séparée (*intelligentia agente separata*), qui par son influence induit chez l'intellect humain quelques révélations, auxquelles le seul intellect humain ne peut encore arriver, ayant donc besoin de les recevoir d'ailleurs;
- le troisième intellect agent, c'est la faculté agente propre à l'intellect humain (*virtus anime intellective sibi insita*), déjà décrit, qui réduit à l'acte d'intellection les formes intelligibles en puissance, imprimées dans l'intellect possible.

La participation de ces trois agents dans l'intellection humaine est en correspondance avec le triple ordre des choses qui peuvent être connues²⁵:

²³ «Huius vero virtutis industria inpressiones a summa causa et separatis substantiis susceptas possibili intellectui reddit, a quo ad virtutes sensibiles interiores et ab hiis in exteriores secundum ordinem derivantur», SLA X,6, p. 380, 24-28.

²⁴ «Intellectus vero agens triplex distinguitur: primus *virtus creatoris super intellectum humanum irradians* ipsumque illuminans ei seipsum ac res ipsum excedentes, ad quarum capacitatem est inpotens, declaratum. Secundus est *intelligentia separata ei ex sui officii influentia quasdam revelationes inducens*. Tercius *virtus anime intellective sibi insita*, ab ipsa emanans, formas intelligibiles in potentia intellectui possibili impressas ad actum intelligendi reducens, qui ad presentationem spectat intentionum», SLA II,7, p. 62, 13-21 (je souligne).

²⁵ «Rerum vero triplex ordo distinguitur. Primus est rerum ad dispositiones prime essentie omnium conditoris spectantium, que super intellectum sunt, ad quas vero, ad ipsum et eius proprietates cum intellectus nequeat elevari, eius extrinseca perlustratione

(1) les dispositions de la première essence, qui sont au-delà de l'intellect et dont l'illumination est nécessaire pour que l'intellect humain puisse s'élever à la connaissance du créateur et de ses attributs. Ainsi reste intacte la garantie de la possibilité d'une contemplation directe de la Première intelligence, c'est-à-dire de Dieu, si chère aux augustiniens;

(2) les essences séparées créées, auxquelles l'intellect s'élève avec l'aide d'une intelligence agente également créée;

(3) l'ordre des choses inférieures, que l'âme peut comprendre par elle-même, laquelle d'ailleurs peut aussi se connaître elle-même par une présence immédiate (cfr. SLA X,9, 398-401).

Ainsi, tout dans l'ordre du monde est à la portée de l'intellect humain, à condition que l'un de ces trois agents intervienne pour que ce dernier ait un acte individuel de connaissance. En aucun cas, il n'y a de relation directe entre l'intellect possible et les illuminations des intelligences supérieures, cette relation étant toujours médiatisée par l'intellect agent humain, individuel, il est important de le souligner. D'autre part, Pierre d'Espagne n'identifie pas littéralement la Première Intelligence avec Dieu, car il n'utilise jamais le mot «Dieu» dans toute l'œuvre. Au lieu de cela, il déploie plus de 40 autres mots ou expressions pour le désigner, tous soulignant sa nature créatrice²⁶. Il n'y a aucun doute que la *Prima*

indiget. Secundus est rerum comparium ad factas separatas essentias spectans, ad quas ex create intelligentie officio elevatur. Tertius in infimis rebus consistit, ad quarum comprehensionem eius sufficit industria. Sed in hiis omnibus operibus agentis virtutis interne officium necessarium est», SLA X,7, p. 386, 19-29. Cfr. infra la n. 34 et FERREIRA, *Presença do augustinismo avicenzante*, op. cit., p. 43-44

²⁶ La liste est très vaste: «Primus opifex» (p. 3,13); «summus conditor» (4,14); «actor rerum» (14,18); «opifex» (15,7); «universalis artifex» (15,18); «universalis dispositor» (21,18); «rerum dispositor» (24,7); «Factor primus» (36,28); «Dispositor» (48,21); «creator» (66,28); «Primi conditoris providentia» (120,7); «intelligentia increata» (156,6); «[substantia incorporea] unica (...) omnium creatrix atque gubernatrix» (158,20 e 25-26); «Prima substantia omnium creatrix» (161,4); «nature providentia» (172, 5-6); «causa generante» (181,1-2); «Rerum ordinatrix natura» (259,5); «Lex nature provida» (277,1); «Supremum factor» (297,6); «Universi opifex» (299,8); «autor perfectus» (299,13); «primi artificis providentia» (299,29); «rector mundi» (300,2); «Primo factor» (304,10); «dator primus» (315,33-34); «Superior actor» (316,24); «Primus eternus et certum verum» (335,6); «Potentia perpetua» (339,7); «Causa prima» (339,21); «Summum verum» (341,16); «Prima intelligentia» (353,21); «Prima lux omnium productrix» (357,21-22); «essentia prima increata» (354,20-21); «Prima inteligentia (...) omnium (...) creatrix» (389,16-17); «Primo» (393,31); «Prima causa» (397,18); «Summa bonitas» (442,2); «Summa veritas» (443,2); «essentia omnium creatrix» (443,28); «Primus conditor»

intelligentia soit Dieu, au-dessous duquel existe l'intelligence agente, les intelligences séparées et les intellects humains.

L'intellect agent humain est sans aucun doute doué de spontanéité, ayant un acte intrinsèque, car il peut actualiser la connaissance des choses naturelles, mais il est limité, car de lui-même et pour accomplir la totalité de ses fonctions, il a besoin des deux autres intellects agents extrinsèques qui l'illuminent.

Avec cette théorie des trois agents de l'intellect, Pierre d'Espagne déploie une position difficile à étiqueter : ni augustinisme, ni augustinisme avicennisant, ni aristotélisme, ni avicennisme, ni premier averroïsme, mais tout à la fois. Il convient de souligner cet aspect car autrefois on a vu cette œuvre de Pierre d'Espagne comme un exemple d'augustinisme avicennisant, et après comme exposant un vrai avicennisme. En fait, en 1937 Martin Grabmann²⁷, valorisant le chapitre sur l'*Intelligentia agente separata* (SLA X,7), lisait dans l'œuvre un augustinisme avicennisant, c'est-à-dire que son auteur identifierait l'intellect agent d'Avicenne au Dieu illuminateur d'Augustin, à la façon d'un Roger Bacon ou d'un Guillaume d'Auvergne; mais en fait, si l'on s'en tient aux textes, il faut refuser cette lecture car l'*intelligentia agente separata* et l'*Intelligentia prima* sont nettement distinguées. En 1955, E. Gilson le vérifiait et concluait que, à sa connaissance, Pierre d'Espagne aurait été le seul latin à avoir introduit en noétique l'Intelligence séparée d'Avicenne en tant qu'intellect agent de la connaissance humaine²⁸. Mais cela n'est que partiellement correct, car l'intellect agent humain est bien distingué de

(444,6); «intellectus divinus supremus» [nom donné au *nous* d'Anaxagore] (486,3). Sur ce sujet cfr. FERREIRA, «O problema de Deus em Pedro Hispano», *Filosofia*, 7 (1955) 164-176, p. 175 et HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., p. 219, n. 784.

²⁷ M. GRABMANN, «Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im *Liber de anima* des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI.», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 11 (1937-38) 167-208. En s'appuyant sur un autre texte attribué à Pierre d'Espagne, le commentaire sur le *De animalibus*, Gilson avait lancé cette association dans son fameux «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 4 (1929/30) 5-149, reimpr.: Vrin Reprise, Paris 1986, cfr. pp. 105-107), mais ici il était question d'établir un lien doctrinal pour expliquer l'intervention du pape Jean XXI (identifié avec Pierre d'Espagne) dans l'affaire de la condamnation parisienne de 1277. Gilson a abandonné ou au moins revu cette lecture, voir note suivante.

²⁸ «To our personal knowledge this is the only known case of straight Latin Avicennism», E. GILSON, *History of Christian Philosophy*, op. cit., pp. 681-682.

l'Intelligence agente séparée et au-dessous de celle-là, il faut compter encore sur l'illumination de l'Intelligence première. De son côté, Fernand van Steenberghen, reprenant la thèse de João Ferreira de 1959, identifiait un «éclectisme indécis» dans la *Scientia*, dont il caractérisait l'orientation doctrinale comme «un aristotélisme teinté d'augustinisme et d'avicennisme²⁹». Norman Kretzmann a classé l'œuvre dans la «Platonist-Augustinian-Avicennian tradition³⁰».

En fait, ces interprétations de Pierre d'Espagne sont partielles car elles se limitent presque exclusivement au chapitre 7 du X^{ème} traité sur l'intelligence agente séparée, et ignorent l'ensemble doctrinal de la théorie de l'intellect humain. Mais, il faut le dire, Pierre d'Espagne n'est pas le créateur de la théorie du triple agent de l'intellect humain. Il la puise chez Jean de la Rochelle, aux prises avec la question «*utrum autem intellectus agens sit separatus a substantia anime, uel sit anime differentia; et si separatus, an sit intelligentia creata, que est angelus, uel increti que est Deus*³¹». La réponse de Jean de la Rochelle (*Respondo sine preiudicio...*) accepte justement ces trois agents de l'âme et s'inspire d'une classification quadripartite des objets de connaissance (*ea quae sunt supra, iuxta, intra et infra intellectum humanum*) attribuée à Augustin³².

Pierre d'Espagne reprend à son compte cette réponse³³ et la développe, en se basant aussi sur la classification des objets de

²⁹ F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Peeters-Éditions de l'Institut, Louvain 1991, 2^e éd. (Philosophes médiévaux, 28), p. 140.

³⁰ N. KRETZMANN, «PETER OF SPAIN», *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VI, Macmillan Publishing, New York-London 1967, VI, p. 126a.

³¹ Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. MICHAUD-QUANTIN, VRIN, PARIS 1964 (Textes philosophiques du Moyen Age, 11), p. 89, ll. 665-8, ensemble de la discussion et de la réponse aux pp. 88-91, repris dans Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, ed. J.-G. BOUGEROL, Vrin, Paris 1995 (Textes philosophiques du Moyen-âge, 19), p. 277, ll. 1-3, ensemble de la discussion et de la réponse aux pp. 277-280.

³² En fait le *Liber de spiritu et anima*, IV, (PL 40) coll. 781-782, reprenant Isaac de Stella, *Epistola de anima*, PL 194

³³ Chez la *Scientia libri de anima*, il y a plusieurs reprises de doctrines et expositions de Jean de la Rochelle, en citation muette ou en paraphrase, mais sans jamais signaler la source (pour d'autres exemples cfr. art. cit. infra n. 57). MICHAUD-QUANTIN, éd., *Tractatus de divisione multiplici potentiarum*, op. cit., p. 29, a repéré une certaine proximité entre les deux œuvres, mais aucune coïncidence n'avait encore été mise en lumière.

connaissance³⁴. En lisant la *Scientia libri de anima*, on peut conclure que l'auteur développe une théorie des trois ordres d'intelligibles cohérente avec ce triple agent de l'intellect humain, obligeant l'auteur à puiser chez différents auteurs les composantes de sa position: Aristote pour l'intellect agent humain³⁵, Avicenne pour l'Intelligence agente³⁶, Augustin ou le néoplatonisme du *Liber de causis* ou de Denis pour l'*Intelligence première* (à laquelle, par contre, aucun chapitre n'est consacré). Pierre d'Espagne ne peut donc pas être considéré comme avicennien de stricte observance car il ne donne à l'Intelligence agente séparée aucune fonction cosmologique, comme le fait Avicenne, et, dans bien des passages, il pluralise cette Intelligence (on les dirait substances intelligentes créées et incorporelles, identifiables aux anges, mot que Pierre d'Espagne n'utilise jamais, au contraire de Jean de la Rochelle) et, en plus, elle n'est pas le seul agent de l'âme humaine³⁷. L'intelligence séparée est également encore insuffisante pour obtenir le dernier degré de certitude; pour l'atteindre, l'âme doit recevoir l'intervention illuminatrice du Créateur-même. Et nous voilà déjà plus proches de l'augustinisme et de cette postulation de la nécessité d'une aide supérieure et directe sur l'âme pour atteindre le dernier fondement de tout³⁸.

Sur différents points qu'il est inutile d'aborder ici, Pierre d'Espagne prend ses distances à l'égard d'Avicenne. D'autre part la théorie des trois agents de l'intellect, par son caractère de superposition de doctrines, accumule les étiquettes historiographiques. Il faudrait donc en créer une nouvelle ou les abandonner.

³⁴ Cfr. p. ex. SLA X, 6, p. 384, 2-16 (cité supra n. 25) et SLA X,7, p. 386, 19-28, mais aussi la p. 389, 2-29 dans le cadre de la discussion de l'émanation des formes. Il faut noter que Dag Hasse (*Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., pp. 218-220) ne se rend pas compte que Pierre d'Espagne reprend la doctrine de Jean de la Rochelle (exposée aux pp. 215-216) dans laquelle il insère l'exposition plus développée et en termes avicenniens l'intelligence agente séparée.

³⁵ Cfr. SLA, X, 6 et Aristote, *De anima* III, 5.

³⁶ Cfr. SLA X,7.

³⁷ Dans plusieurs passages, on peut constater que Pierre d'Espagne parle au pluriel de substances secondes illuminatrices. Cfr. les *separate substantie* (SLA X,6, p. 380, 24-25), les *separate intelligentie* (p. 384, 25), les *create intelligentie* (SLA X,7, p. 386, cit. supra n. 25), la *secunda [intelligentia]* (p. 389, 17).

³⁸ Sur la conciliation des trois positions, voir aussi FERREIRA, *Presença do augustinismo avicenzante*, op. cit., p. 44.

Toujours sur le plan noétique, Pierre d'Espagne reprend d'Avicenne la description des degrés de perfection d'information ou d'actualisation de l'intelligible que l'intellect humain peut atteindre. Comme à son habitude, il le fait à deux reprises, selon la méthode générale³⁹ et selon la méthode spéciale⁴⁰. Ces degrés de perfection sont au nombre de quatre et Pierre d'Espagne les expose à sa façon: 1^o) l'*intellect matériel ou possible* (*intellectus materialis aut possibilis*) ou aptitude à la réception des formes intelligibles, mais sans leur consécution actuelle; 2^o) l'*intellect habituel* (*intellectus existens in habitu*) ou aptitude à la réception des formes, disposé à la compréhension des essences des choses et des principes généraux des sciences (II,7, p. 63), il a déjà la connaissance acquise des premiers principes; 3^o) l'*intellect acquis* (*intellectus adeptus*) apporte et distingue l'acte parfait de la science, touchant les principes et les conclusions connues; 4^o) l'*intellect accommodé* (*intellectus accomo-datus et in effectu*) ou niveau de formation de la science, il est parfait et se rapproche déjà de l'acte de la contemplation.

³⁹ «Dictinctio vero eius ratione ordinis graduum sue informationis quatuor continet differentias. Prima est *intellectus materialis*, qui est virtus ab actu receptionis formarum nuda solam aptitudinem potestativam ad ipsarum susceptionem participans. Secunda est *intellectus existens in habitu* que est virtus ad formarum receptionem, dispositus, ut rerum essentias ac scientiarum principia generalia comprehendens. Tertia est *intellectus adeptus* actum perfectum scientie attingens principia ac conclusiones cognitae conferens ac discernens. Quarta est *intellectus accommodatus* qui est virtus in scientie formatione, perfectus, ad actum considerationis progrediens», SLA II,7, p. 63, 17-28 (je souligne).

⁴⁰ «Quoniam ergo intellectiva anima ex opere intellectus in susceptiones specierum et habituum perficitur, in sue perfectionis acquisitione quatuor gradus participat: Primus eius statui primo respondet, in quo nullius impressione intelligibilis informatur. Set omnium obiectorum capax ad cunctorum susceptionem eius extenditur aptitudo, ut sicut yle per suam susceptivam potentiam omnium formarum est receptaculum inmensum, nullam tamen ex propria natura possidet, sic ipse oninium obiectorum receptibilis nullius ex eius propria industria formam gerit et in hoc gradu *intellectus materialis* aut *possibilis* nominatur et consistit in aptitudine acceptionis formarum intelligibilium et habituum absque eorum actuali consecutione. / Secundus in susceptione rerum ad quas extenditur eius aptitudo consistit cum iam ei simplices species offeruntur et in ea principiorum primorum est noticia acquisita et ab hac *intellectus in habitu* vocatur. / Tertius est in specierum discretionem et collationem et conclusionum ex causis ac principiis extractione consistens cum iam in rerum discretionem deliberat et effectus ex causis conclusionisque ex principiis elicit conferendo et ob hoc *adeptus dicitur intellectus*. / Quartus est circa rerum discretionem, collationem, principiorum, causarum, effectuum ac conclusionum actuali consideratione completus, cum iam circa scientiam actu considerat ad habitus ductus

Cette distinction avicennienne des degrés d'actualité de l'intellect est pour Pierre d'Espagne, comme pour Avicenne⁴¹, une «classification des aptitudes individuelles» à l'acquisition de la connaissance. Mais Pierre d'Espagne introduit quelques modifications dans le schéma d'Avicenne: il supprime son deuxième degré (*l'intellectus in effectu*) et le dernier (*intellectus adeptus seu accomodatus*) est divisé en deux. La raison en est toujours la même: limiter la dépendance de l'intellect possible vis à vis de pour l'Intelligence agente séparée et, en même temps, ménager une place à l'illumination du créateur ou Première Intelligence.

C'est dans le même sens que sera modifiée la description du plus haut stade de l'âme parfaite que l'homme peut atteindre. En fait, l'aptitude la plus sublime, le *summum* de l'excellence, c'est celle où l'âme «reçoit de la Première intelligence la certitude et dont la contemplation réalise l'intellect dans la sainteté (*in cuius contemplatione intellectus in sanctitate perficitur*)⁴²». Cette position est identique à celle d'Avicenne (cf. *l'intellectus sanctus*, la *virtus sancta*⁴³), mais il faut bien noter qu'il s'agit ici, pour Pierre d'Espagne, de la contemplation de la Première intelligence, le créateur de tout, et non d'une intelligence seconde; rien est dit sur la restriction élitiste d'Avicenne, pour qui tous les hommes ne peuvent atteindre ce haut degré de perfection de l'intellect. Mais, c'est déjà dans le traité sur les puissances motrices de l'intellect (SLA XI) que nous rencontrerons la théorie de Pierre d'Espagne sur la plus haute réalisation possible pour l'homme, qui concilie un double versant: la connaissance du vrai et la poursuite du bien. En fait, l'intellect humain, selon Pierre d'Espagne, se réalise pleinement avec le concours de l'appréhension et du mouvement: par l'appréhension, il s'élève à la connaissance des choses et à la contemplation, acquérant ainsi la science (*scientia*); par le mouvement, il se prolonge dans l'action et se complète dans l'acquisition des vertus, par lesquelles gagne la récompense de la félicité (*felicitas*)⁴⁴.

exercitium actuale et ob hoc *intellectus accomodatus* et *in effectu* vocatur», SLA X,10, pp. 405-406.

⁴¹ Cfr. GILSON, «Les sources gréco-arabes», art. cit., pp. 70-74 et HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., pp. 191-200.

⁴² SLA X,10, p. 407, 7-9.

⁴³ Avicenna, *Liber de anima*, V, 6, ed. S. VAN RIET, pp. 151, 153.

⁴⁴ SLA XI, prol., p. 427, 3-7.

L'appétit est le fondement de l'action et le bien est son objet général. Le mouvement et l'action ont leur source dans la volonté, tournée vers les choses externes appétibles (se divisant donc en volonté naturelle, sensuelle et active; SLA XI, 3-5) et la volonté se réalise quand elle atteint son objectif, satisfaisant ainsi l'appétit. Mais la volonté ne suffit pas à Pierre d'Espagne pour expliquer les plus nobles désirs qui perfectionnent l'âme humaine. Avant de passer à la discussion du libre-arbitre (SLA XI, 8), deux autres facultés sont discutées.

En premier lieu la syndérèse, ce droit et ferme désir que l'âme a du vrai bien, qui agit suivant la rectitude de la raison, et de laquelle procèdent les bonnes mœurs⁴⁵. Mais, il va encore plus loin : l'âme ayant été créée, elle a un «désir inné de connaissance et d'amour de la Suprême bonté qui lui a donné l'existence»⁴⁶. Là, nous retrouvons le thème paulinien longuement médité par Augustin sur l'homme en tant qu'être tourné vers Dieu, près duquel il cherche le repos de la réalisation contemplative⁴⁷. Pierre d'Espagne trouve des exemples dans l'expérience, pour illustrer qu'un appétit de la cause est affectivement naturel à l'âme humaine⁴⁸. Alors, il n'est pas surprenant que l'âme reconnaisse et s'incline vers l'auteur de son origine et vers le donneur de ses biens. Pierre d'Espagne conclut alors, qu'en fait, l'âme a la faculté de se consacrer à la réalisation du plus haut amour de la suprême bonté. Or, cette faculté (*virtus*), nous la retrouvons, il s'agit de la *theophilosia* définie comme le *désir réalisé de la Suprême Bonté*: «Est autem theophilosia summe bonitatis desiderium consummatum». Cette faculté est la plus haute qu'on trouve dans l'âme, son objet est le plus sublime, son acte le plus noble, et son nom invite à la réflexion.

En fait, le mot grécisant *theophilosia*, qu'on trouve en toutes lettres dans le manuscrit⁴⁹, semble être seulement transmis par Pierre d'Espagne. Il n'a pas été repéré dans la littérature de l'époque, ni même dans la

⁴⁵ SLA XI,6, p. 441, le plus court chapitre de la *Scientia*.

⁴⁶ «Summe bonitatis a qua trahit ortum huic anime desiderium est innatum, quippe cum ad existentiam producta et decoris eius dono dotata in noticiam et dilectionem eius naturaliter elevetur», SLA XI,7, p. 442, 3-6.

⁴⁷ Un seul exemple: «Feciste nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te», Augustin, *Confessionum libri XIII*, I,1,1.

⁴⁸ SLA XI,7, p. 442, 3-6.

⁴⁹ Pour mémoire, il faut signaler que des deux manuscrits connus, seul le manuscrit de Madrid (BN, 3314) est complet, celui de Paris (BNF, lat. 6433, découvert après l'édition de Alonso) n'arrive qu'au traité IX, chapitre 5.

littérature ancienne ou patristique. Pierre d'Espagne l'aurait-il créé? Mais que peut signifier ce mot littéralement?

João Ferreira⁵⁰, suggère que *theophilosia* peut être la composition de 3 mots: *theos*-Dieu + *philia*-amour + *ósia*-justice, culte. Littéralement, il signifierait «le culte ou le service de l'amour de Dieu»⁵¹, comme si c'était la rétribution prêtée à l'amour du créateur⁵².

Quoi qu'il en soit, c'est là le haut lieu de l'achèvement pratique (c'est-à-dire cognitif et dilectif) de l'homme. Il y a deux parcours différents, par lesquels l'âme accède à la connaissance de la Suprême Vérité: par la spéculation, évoluant (*ascendendo*) à travers une multitude de moyens, c'est-à-dire à travers la connaissance des choses; mais il y a un autre parcours: par l'élévation (*elevando*) de sa libre face devant la pure lumière de la Suprême Vérité⁵³. Ainsi l'amour du suprême bien s'élève soit à travers les créatures, soit par un embrassement immédiat. De toute façon, les deux voies ne sont pas égales, car la connaissance première (c'est-à-dire l'élévation directe à la lumière de la Vérité suprême) et l'amour premier (par un embrassement immédiat) sont les plus parfaits, et c'est là que se réalise la *contemplation*⁵⁴. Cette perfection

⁵⁰ Cfr. FERREIRA, «O problema de Deus», art. cit., p. 169.

⁵¹ Cette interprétation peut être renforcée par SLA XI, 2, p. 434, 18-19 où sont décrits les 5 genres de choses qui activent la volonté. Le dernier, juste après la syndérèse, est le désir du bien suprême et lui correspond comme faculté l'*heclesis*: «Heclesis vero circa summi boni delectationem sollicitudinem gerit». Ici *heclesis* est bien au lieu de *theophilosia*. *Heclesis* est à rapprocher du grec *ekklesis*, latinisé *ecclesia*, qui pour les chrétiens primitifs désignait l'assemblée de célébration du culte divin.

⁵² À la suite du Congrès de Porto, M. Gilbert Dagron m'a envoyé une aimable lettre où me faisait part de ses doutes autour du mot *theophilosia*. Dans cette lettre que je cite reconnaissant, M. Dagron confirme que *theophilosia* est absent des sources et des dictionnaires et c'est un mot qui «fait grincer les dents d'un hellénophone»: «aucune correction ne s'imposant, (*theophilos[ophi]* serait absurde), il resterait à envisager un nom forgé par Petrus, *theophilosía* ou mieux *theophilesía*, à partir de l'adjectif très répandu *theophilés-theóphilos* («aimé de Dieu» ou «aimant Dieu»), pour désigner l'amour ou le désir de Dieu comme science», mais à son avis, l'état du manuscrit, où on peut lire *theophilosia* en toutes lettres, «inquiète un peu et force à mettre beaucoup de points d'interrogation derrière une telle hypothèse.»

⁵³ «Set veritatis summe noticiam duplici tramite anima acquirit, creaturarum dispositionem speculando et ad ipsum multis mediis ascendendo et altero ad eius puram lucem aspectum liberum elevando», SLA XI,7, p. 443, 2-5.

⁵⁴ «Similiter autem dilectio summe bonitatis insurgit ex creaturarum dulcedine ad summam iocunditatem perducente et ex immediato eius amplexu; et sicut prima notitia

réalisée dans la contemplation est aussi une espèce de *continuatio* ou *coniunctio*, mais avec la première intelligence⁵⁵.

L'attrait et le don illuminateur de l'essence créatrice atteignent par cette contemplation la suprême félicité possible pour l'âme⁵⁶. Pour l'auteur, en dernière instance, c'est de cet embrassement consenti par la Première intelligence que provient la suprême *felicitas* possible pour l'homme.

En ce sommet intellectuel et mystique se retrouve ainsi la voie laissée ouverte à l'illumination directe de la Première intelligence, car elle assure d'elle-même la possibilité de la contemplation du Créateur, trait essentiel de l'âme humaine (cfr. l'inclination innée ver la connaissance de la cause de tout, cité n. 22), cher aux augustinien et qu'il fallait préserver. Si l'illumination de la Première intelligence ne semble avoir aucune fonction spéciale en noétique, elle joue tout son rôle dans le domaine de la raison pratique, car elle est une condition pour la suprême réalisation de l'homme, accomplie dès lors comme un retour d'amour au créateur. L'auteur touche ainsi à la question de la *perfectio animae*, discutée par Jean de la Rochelle dans la troisième partie du *Tractatus*, mais sous des termes que Pierre d'Espagne ne reprend pas, car, de par son vocabulaire, sa position veut être celle du philosophe et non celle du chrétien. La découverte de la pensée (la *ratioinatio*) chez tous les hommes et chacun d'entre eux⁵⁷, clôt dans la *Scientia* la discussion sur l'intellect⁵⁸. Là se

certior, sic prima dilectio est perfectior. In eius igitur contemplatione perficitur», SLA XI,7, p. 443, 5-9.

⁵⁵ Sur la *continuatio*, après la mort, avec l'Intelligence première, cfr. SLA X,7, p. 390, 25-29.

⁵⁶ «Quoniam vero et summi boni essentia omnium creatrix supremum desiderium allicit, et ipsa desideranti sue bonitatis donum infundit, appetitus naturaliter eam complectitur diligendo et summam felicitatem ad quam opera dirigit, adipiscitur, in cuius perficitur acquisitione», SLA XI,7, p. 443, 27-32.

⁵⁷ Il s'agit du *sermo internus* de l'âme, dont Pierre d'Espagne prouve l'existence par l'argument avicennien de l'homme volant, et dont Dag Hasse, (p. 60, op. cit., voir aussi p. 90, pour les *Questiones in de Anima* qui lui sont attribuées) dit qu'il n'a pas intéressé le Pierre d'Espagne de la *Scientia*. Sur cette question, cfr. J.F. MEIRINHOS, «Conhecimento de si e linguagem interior. Agostinho, João Damasceno e Avicena na *Scientia libri de anima* de Pedro Hispano Portugualense», in L.A. DE BONI (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003, pp. 206-216.

⁵⁸ Les deux traités suivants s'occupent de l'ordre et de la distinction des organes (Tr. XII) et des opinions des anciens sur l'âme, une paraphrase d'Aristote, *De anima*, I,2-5 (Tr. XIII).

referme le cercle qui enveloppe la totalité des choses (les inférieures, les moyennes, les supérieures) auxquelles, comme nous le dit l'auteur, doit s'appliquer la spéculation philosophique «en s'efforçant de rechercher, en chacune d'elles, l'abîme du pouvoir, de la sagesse et de la bonté du Premier Artifice et les secrets de la nature⁵⁹». Il est évident que l'auteur cherche à présenter, sous les termes de la tradition philosophique, une théorie du perfectionnement de l'homme, poursuivie sous d'autres termes par les théologiens ses contemporains. C'est par une théorie de l'intellect, et non par une doctrine des vertus, qu'est bien expliquée la nature même de la possibilité d'une félicité absolue. La *theophilosia* représentera surtout une tentative pour concilier cette fin éthique avec le message chrétien, montrant que le Créateur intervient et est indispensable dans la réalisation de la perfection de l'homme⁶⁰. Et que l'intellect ne peut se passer de la révélation pour atteindre sa perfection.

En dépit de son intention, à la fois pieuse et philosophique, et de son effort de compilation et d'harmonisation doctrinale, Pierre d'Espagne ne semble pas avoir eu de succès. En fait, de sa *Scientia libri de anima*, on ne connaît qu'un seul manuscrit complet et l'œuvre ne semble avoir été utilisée par aucun autre auteur⁶¹. De toute façon, la *Scientia* nous reste comme un vif témoin des doctrines sur l'âme, l'intellect et l'homme, dont discutaient les maîtres vers la fin de la première moitié du XIII.^{ème} siècle⁶², avant que la pratique des commentaires d'Aristote ne contribue à

⁵⁹ SLA, prol, p. 1, 9-15.

⁶⁰ Chez Albert le Grand, c'est aussi la théorie de l'intellect, qui dans ce domaine a une orientation plus axée sur Averroès, qui fournit les éléments d'une affirmation philosophique de la divinisation de l'homme, cfr. A. de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris 1990 (A la recherche de la vérité), pp. 262-266 et aussi l'Épilogue, pp. 267-295, pour d'autres auteurs.

⁶¹ Cfr. l'apparat critique de l'édition de la *Sentencia libri de anima* de Thomas d'Aquin (cit. supra n. 4), où il s'agit bien de positions parallèles.

⁶² Le lieu de la composition et la date proposés par R.A. Gauthier (cit. supra n. 4) pour la *Scientia* (Portugal, c. 1260) seraient à revoir, rapprochant l'œuvre de l'entourage ou des disciples de Jean de la Rochelle, c'est-à-dire c. 1240, et même un peu avant. Devant ce que Jean de la Rochelle, maître aux qualités pédagogiques reconnues, avait tenté en composant des œuvres où il présentait de façon systématique et ordonnée les différentes doctrines (sans résister à y mélanger parfois des éléments extérieurs à chacune d'elles), Petrus Hispanus Portugalensis essaierait dans la *Scientia* de construire une doctrine homogénéisée, c'est-à-dire sans présenter en succession les différentes doctrines mais en les harmonisant. La méthode de présentation et le style d'écriture sont servis d'une

dépasser l'influence d'Avicenne et surtout à mieux distinguer les doctrines et non plus à les superposer. La théorie de Pierre d'Espagne sur l'intellect, à la fois aristotélicienne, augustinienne et avicennienne, suggère un mélange de péripatétismes teintés d'autres néoplatonismes et d'aspirations chrétiennes, une (con)fusion de sources difficile à démêler. Et elle nous montre en particulier combien il est risqué de faire de l'auteur de la *Scientia* un représentant de l'une des positions doctrinales que les historiens jugent avoir été en vogue à l'époque. Sa théorie des facultés de l'âme témoigne surtout de l'importance des discussions autour de la réalisation ultime de la félicité humaine, discussion que dans la deuxième moitié du XIII.^{ème} siècle aura des développements féconds et dramatiques pour l'histoire de la philosophie.

Universidade do Porto

utilisation intense du *Liber de anima* d'Avicenne, mais cela ne fait pas de Pierre d'Espagne un avicennien, ni pur ni mitigé, car en fait la superposition de doctrines crée du neuf, parfois difficile à classer.

